



TITLE:

<Aufsätze> Nietzsche und die Phänomenologische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhundert

AUTHOR(S):

KOMEL, Dean

CITATION:

KOMEL, Dean. <Aufsätze> Nietzsche und die Phänomenologische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhundert.
Interdisziplinäre Phänomenologie 2007, 4: 33-46

ISSUE DATE:

2007

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188155>

RIGHT:

© 2007, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der
"Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the
Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

Nietzsche und die Phänomenologische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhundert

Dean KOMEL

Der Name Nietzsches ist ein Synonym für die Krisis der Modernität geworden, die wesentlich die Philosophie unserer Zeit angeht. Nietzsche ist aber zugleich der Zeuge der Gegenwart, die ein anderes Gesicht sucht. Im Lichte oder besser, im Schatten seiner Enthüllung des europäischen Nihilismus, kam mir schon während meiner Studienzeit der zynische Moralismus der sozialistischen Ideologie klar vor den Augen: als der ideologiekritische Wille schlechthin be-willigte sie die ideologische Herrschaft und Gewalt. Diese marxistische Ideologiekritik hat Nietzsche – zusammen mit Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzialismus und Strukturalismus – unter dekadente, bürgerliche, nachhegelianische Philosophie eingestuft. Dabei erhebt sich gleich das Bedenken, ob nicht gerade Nietzsche – viel schärfer als Marx – massiv an der sogenannten »bürgerlichen Philosophie« Kritik geübt hat.

So können wir Nietzsche, zusammen mit oder gar vor Marx und Freud, unter die Kritiker der abendländischen Kultur einreihen, die im 20. Jahrhundert breite Rezeption fanden. Es handelt sich überhaupt nicht nur um eine gewöhnliche Rezeption, sondern um eine mehrschichtige konzeptuelle Verwandlung der *gesamten modernen Selbstauffassung* der Philosophie, die vor allem Husserl, Wittgenstein und Heidegger veranlaßten. So ist es notwendig, das die Husserlsche phänomenologische Philosophiekritik, die den Anfang des vorigen Jahrhunderts prägte, ganz anders als die von Nietzsche angelegt sein mußte, und die Heideggersche wieder ganz anders als die von Husserl und Nietzsche, obwohl sie nach ihrer methodologischen Hinsicht phänomenologische Abstammung nachweisen kann und ihr thematischer Ausgangspunkt in der Analytik der menschlichen Existenz sie dem Denken von Nietzsche sehr nah bringt. Heidegger hat sich gegen die Bezeichnung des Existenzialismus zwar gewehrt. Im Streit mit dem Existenzialismus hat sich in Frankreich jener Zeit Strukturalismus formiert, der in der Polemik mit der Heideggerschen Interpretation der Nietzscheschen Philosophie als der vollendeten Metaphysik des Willens zur Macht Nietzsche als den konsequentesten Kritiker der Metaphysik zu rehabilitieren versuchte. Wenn wir uns einzelne Philosophen innerhalb der erwähnten Bewegungen und Richtungen widmen, wird das Bild noch verwirrter. Innerhalb der phänomenologischen Bewegung haben sich – obwohl Husserl kein inbrünstiges Interesse für Nietzsche übrig hatte, viele phänomenologisch ausgerichtete Philosophen Nietzsche gewandt, aber nicht alle. Während bei Eugen Fink, eine philosophische Entwicklung von der Phänomenologie zu Nietzsche nachweisbar ist,

soll ein anderer Schüler von Husserl und Heidegger, Emmanuel Levinas, der seinerzeit sogar einen Nietzschepreis gewann, kein von seinen Werken in die Hand genommen haben. Und wenn dies wegen seiner schweren persönlichen Erfahrungen mit dem Nazismus nachzuvollziehen wäre, verstehen wir die ziemlich zurückgezogene Haltung gegenüber Nietzsche bei Hans-Georg Gadamer weniger. Gadamer gilt als der Begründer der gegenwärtigen hermeneutischen Philosophie, die sich – neben Platon – am ausgiebigsten gerade mit Nietzsche beschäftigt. Diese Zurückhaltung hat sogar Gadamer selbst überrascht, so daß er sie in einem späten Text (Gadamer 1984) aus der persönlichen und hermeneutischen Hinsicht zu klären versuchte. Diesen Text können wir auch als eine Reaktion auf die damalige Nietzsche-rezeption in Frankreich lesen, vor allem bei Deleuze und Derrida, und auch als eine kleine Korrektur der Heideggerschen Nietzsche-intepretation.

Der Streit, wem Nietzsche eigentlich gehöre und wer ihn richtig auslege, wird offensichtlich nicht bald zu Ende. Was die Phänomenologie und Hermeneutik angeht, entsteht die Frage, ob sich Husserl und Nietzsche vielleicht nicht an dem Punkt treffen, zu dem an sie verschiedenen Wege nehmen, nämlich bei dem Aufdecken der *modernen Krisis der europäischen Menschlichkeit*. Vielleicht eröffnet sich uns so die Möglichkeit eines vertieften Verstehens der Modernität als einer Art vom »Begegnen in Auseinandergehen«, das der Modernität den Zug der Verschiedenheit erteilt, die irrig erst der Postmoderne zugeschrieben wird. Sie sollte überhaupt nicht mit dem selbstdeklarierten „Pluralismus“ der Postmoderne verwechselt sein.

Wenn wir noch einmal auf Gadamer zurückkommen – überraschend schreibt er in *Wahrheit und Methode* Nietzsche eine wesentliche Rolle bei der hermeneutischen Verwandlung von der Husserlschen Phänomenologie in der Richtung der Heideggerschen Seinsfrage zu: »Heidegger hat bekanntlich die wesenhafte Seinsvergessenheit, die das abendländische Denken seit der griechischen Metaphysik beherrscht, an der ontologischen Verlegenheit aufgedeckt, die das Problem des Nichts diesem Denken bereitet. Indem er die Frage nach dem Sein zugleich als die Frage nach dem Nichts aufwies, hat er Anfang und Ende der Metaphysik miteinander verknüpft. Daß sich die Frage nach dem Sein von der Frage nach dem Nichts her stellen konnte, setzte das Denken des Nichts, an dem die Metaphysik versagt, voraus. Der wahre Vorbereiter der Heideggerschen Stellung der Seinsfrage und des Gegenzuges zu der Fragerichtung der abendländischen Metaphysik, den sie bedeutete, konnte daher weder Dilthey noch Husserl sein, sondern am ehesten noch Nietzsche. Das mag Heidegger erst später bewußt geworden sein.« (Gadamer 1960, 243.)

Weitere Erklärungen finden wir bei Gadamer nicht, die Relevanz von Nietzscheschen Denken kann indirekt aus dem Kontext entnommen werden, aus dem Gadamer über den Heideggerschen Entwurf der Hermeneutik der Faktizität und damit verbundenen Lebensdeutung spricht. Aus der Hinsicht könnten wir zwar interessante und weitgreifende philosophiegeschichtliche Betrachtungen über den Lebensbegriff bei

Nietzsche, Simmel, Dilthey und Husserl entnehmen, aber keine sachliche Begründung für die Anknüpfung der hermeneutischen Phänomenologie an die „nihilistische“ Philosophie Nietzsches.

Es gibt zwar nicht sehr viele »Dokumente« über den Einfluß von Nietzsche auf die Heideggersche hermeneutische Transformation der Phänomenologie, die in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zustande kam. Die, die wir besitzen, sind jedoch äußerst „kräftig“, z. B. eine Formulierung von Heidegger aus den Vorlesungen aus dem Jahr 1925, aus der *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (HGA 20, Frankfurt/M, 1979, S. 109-110), die von einer gründlichen Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie angeregt sind. Besonders hebt er die Relevanz der phänomenologischen „Entdeckungen“ Husserls, nämlich der Intentionalität, a priori angesetzte Deskription und der kategorialen Anschauung hervor. »Damit ist die Aufgabe der Philosophie seit *Plato* überhaupt erst wieder auf wirklichen Boden in dem Sinne gebracht, daß jetzt die Möglichkeit einer Kategorienforschung besteht. Die Phänomenologie wird diesen untersuchenden Gang, solange sie sich selbst versteht, beibehalten gegenüber aller Prophetie innerhalb der Philosophie und gegenüber aller Tendenz auf irgendwelche Lebensleitung. Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus, deshalb kann sie sich die ‚Anmaßung des Denkens‘ leisten, nicht nur wird sie sich leisten, sondern sie ist die innere Notwendigkeit der Philosophie und die eigentliche Kraft, und gerade in diesem Atheismus wird sie zu dem, was ein Großer einmal sagte, zur ‚Fröhlichen Wissenschaft‘.« (GA 20, 109-110.) Schon in dem berühmten Entwurf von *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1922, der den Titel „Phänomenologische Interpretation des Aristoteles (Die Anzeige der hermeneutischen Situation)“ trägt, bemerkt Heidegger daß der Atheismus der Philosophie nicht weltanschaulich sondern lebensauslegend anzusehen ist; er verbindet sich mit der Möglichkeit, das faktische Leben selbst zur freien Interpretation zu bringen und so „die Welt haben“ (Heidegger 2002, 28).

Am Ende der Vorlesungen *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* aus dem Vorlesungsjahr 1929/1930 (GA 29/30), wird der Atheismus der Philosophie in den Enthusiasmus umgedeutet. Dabei zitiert Heidegger *Das trunkene Lied*. Die Vorlesung zeigt auch, daß Nietzsche – wahrscheinlich auch unter dem Einfluß Schellers – in den Bereich des Heideggerschen Denkens nicht nur als der Bote der *Krisis des europäischen Geistes* eintrat, sondern auch als ein *Interpret* der Menschlichkeit, die sich durch diesen Geist gebildet hat. Geistig gesehen findet und befindet sich die europäische Menschlichkeit zwischen dem alten „Weltbild“ und der neuen „Weltbildung“.

In den erwähnten Vorlesungen – Eugen Fink, dem sie auch gewidmet sind, würde uns zustimmen, daß sie unter andern auch ein entscheidenden „Treffpunkt von Husserl und Nietzsche“ bieten - hat Heidegger auch selbst die formale Bezeichnung der „Weltbildung“ in Bezug auf die Frage nach der ontologische Wahrheit, welche dem

Interpretationscharakter des *on he on* angeht, eingeführt. Wenn die Gadamer's These vom entscheidenden Einfluß Nietzsches an Heidegger stimmt, dann brauchen wir hinzuzusetzen, daß das *Eröffnen der Seinsfrage* durch die ontologische Differenz bei Heidegger die Grundstimmung der europäischen Menschlichkeit angeht, insofern sie durch den *Wahrheitsbezug* entworfen ist. Die *Krisenhaftigkeit* dieser Wahrheitsbezug ist es, der nicht erst Heidegger und Nietzsche, sondern *schon Nietzsche und Husserl – gerade als diese Krisis – verbindet und auch trennt*. Als solche bleibt es auch für *Wahrheit und Methode* Gadamer's oder *Grammatologie* Derridas bestimmend. Dabei ist es nicht so wichtig, ob es sich um dieselbe philosophische Erfahrung der Krisis handelt, und ob die eine oder die andere weiter oder tiefer reicht. Es handelt sich um die komplexe *Wahrheitserfahrung der modernen Menschlichkeit* als solches, welche die Philosophie zwingt, sich mit ihrem eigenen Sinn zu konfrontieren, der ihrer langen Tradition zufolge „logisch“ sein sollte. So ist der Versuch der Uminterpretierung des traditionellen „logischen Sinnes“ der Philosophie sowohl bei Nietzsche wie auch bei Husserl und Heidegger zu begegnen.

Die *Logischen Untersuchungen* Husserl's, die als den Durchbruch der Phänomenologie angesehen werden, erschienen im Jahr 1900. In demselben Jahr starb nach dem zehnjährigen Wahnsinn Friedrich Nietzsche und wurde Hans Georg Gadamer geboren.¹ Die Zeitüberlappung bestätigt einigermaßen die Meinung von Jean-Luc Marion, daß sich die Phänomenologie uns als die wesentliche Möglichkeit der Philosophie nach Nietzsche biete (Marion 1989, 9.).

Edmund Husserl hat die Krisis der europäischen Menschlichkeit auf dem Gipfel seines philosophischen Strebens nach der Wissenschaftsbegründung der Philosophie vernommen. Die philosophische Wissenschaftlichkeit, die er unter dem Gesichtspunkt der Phänomenologie entwickelte, darf nicht mit der Wissenschaftlichkeit der positiven naturwissenschaftlichen oder humanistischen Wissenschaften gleichgestellt werden, da diese den Sinn der europäischen Lebenswelt nicht bestätigen, sondern eher zersetzen. Daß die Wissenschaft den Sinn des Lebens nicht erleuchten kann, beschattet wesentlich auch das Bestreben nach der wissenschaftlichen Begründung die Philosophie selbst und ernötigt sie zu einer grundlegenden geschichtlichen Selbstbesinnung. Husserl sprach dies klar in der bekannten Beilage XXVIII zu § 73 der Krisis aus: »Die historische Besinnung, die wir hier im Auge haben müssen, betrifft unsere Existenz als Philosophen und korrelativ die Existenz der Philosophie, die ihrerseits ist aus unserer philosophischen Existenz.« (Hua VI, 510.)

Wir – d.h. die modernen Menschen – finden uns vor der Aufgabe einer philosophischen Interpretation bzw. *Selbstinterpretation* gestellt, die zu einer solchen

¹ 1900 ist auch das Erscheinungsjahr von Sigmund Freuds *Traumdeutung* und Simmels *Philosophie des Geldes* (vgl. dazu Kadi, Keintzel, Vetter 2001).

erst werden muß. Diese *Interpretation* bzw. *Selbstinterpretation* verfügt über nichts Wirkliches und auch wir verfügen nicht über sie in dem Sinne, als ob sie etwas Wirkliches und Handgreifliches wäre. Eine solche, grundlegend geschichtliche Interpretation ist welt-konstitutiv in ausgezeichnetem Sinne, der zugleich jeden wissenschaftlichen Konstruktivismus destruiert. Auch der logische Sinn der Wissenschaft müssen *zuerst konstitutiv interpretiert* werden, um nicht in eine unkritische Weltinterpretation zu fallen.

Paul Ricoeur hat in seinem Aufsatz *Phänomenologie und Hermeneutik* (Ricoeur, 1986) mit Recht darauf hingewiesen, daß die Ausführung der phänomenologischen Konstitution bei Husserl in engster Verbindung mit der interpretativen Welterfahrung stehe, und daß diese interpretative Charakteristik schon in *Logischen Untersuchungen* zu suchen sei, trotz dem Idealismus, die wir Husserl vorhalten können. Daß sie vor Selbstinterpretation gebracht ist, ist sicher die Wesenscharakteristik der Gegenwartsphilosophie in der modernen Krisenposition. Die Strömungen der Gegenwartsphilosophie unterscheiden sich miteinander nur dadurch, was für ein Model des Interpretierens sie anbieten. Wir können die Behauptung wagen, daß die Interpretation zur »Logik« der Gegenwartsphilosophie geworden ist. Das gilt noch besonders für die Logik der Phänomene, für *die Phänomenologie*. Ihren Logos hat Heidegger in *Sein und Zeit* als den „hermeneutischen“ bestimmt. Das Phänomen, formal verstanden im Sinne von Etwas als Etwas, zeigt sich immer in vorausgehender Ausgelegtheit vom Etwas, die uns ihrerseits vor das Problem der entwerfenden konstitutiven Weltinterpretation oder „Weltbildung“, wie sich Heidegger in den erwähnten Vorlesungen, äußerte.

Nietzsche kannte die phänomenologische Auffassung von Phänomen und die darauf bauende konstitutive Weltinterpretation sicherlich nicht. Es ist auch sofort festzustellen, daß seine Weltinterpretation den Schein hervorhebt bzw. das Scheinsspiel und den Perspektivismus, das sich vom horizontalen Weltverständnis unterscheidet, obwohl wir in *Sein und Zeit* einen merkwürdigen Satz: „Wieviel Schein, soviel Sein.“ lesen können. In dieser Hinsicht ist möglich, wie es in der Nietzsche-Forschung schon vorgekommen ist, zwischen dem Interpretationssinn bei Nietzsche und dem der Phänomenologie bzw. Hermeneutik zu unterscheiden, d.h. zwischen einem „Hinlegen des Sinnes“ und einem „Auslegen des Sinnes“.² Es ist aber auch möglich, diese Unterscheidung von der Grundlage der vorangehenden Orientierung an *der Macht der Interpretation und an der Möglichkeit* bzw. an den *Möglichkeiten der Interpretation* noch weiter zu verfolgen (vgl. Kouba 2001). Dabei dürfen wir nicht die konstitutive Leistung der Interpretation für die Welterfahrung unbeachtet lassen, die auch nicht zu

² Vgl. Figl 1962, 1981/81; Müller-Lauter 1971, 1981; Abel 1984.

schnell in den Begriffen des „Hinlegens“ und „Auslegens“ des Sinnes fassen würde, insofern dem Sinn des „Legens“ selbst unbegriffen bleibt.

Die Macht und Möglichkeit sind dynamische Bestimmungen, die auf die geschichtliche Bestimmung der Interpretation hinweisen, aus der die Welthorizonte und Lebensperspektiven als ein gegenseitiges Hinein- und Auslegen des Sinnes aufgehen. Wichtig ist es einzusehen, daß es sich entweder bei Nietzsche noch in der Phänomenologie und Hermeneutik um Wirklichkeitsinterpretation, sondern um freie interpretative Welt-bildung handelt, das wesentlich den Wert des Lebens und das Bewerten der Lebensphänomene umdeutet. Durch die Möglichkeit einer freien Interpretation kommt dem Phänomen des Lebens und dem Leben der Phänomene ihr Eigenwert zu, was die Frag-würdigkeit des Wahrheitsbezugs als der Wesenszug der Krise des modernen Geistes miteinbezieht. Diese Frag-würdigkeit könnte zuerst als die Offenheit des Fragen, d h. als die phänomenologische Möglichkeit der Interpretation deuten werden. Zweitens wäre aber sie als die Würdigung der fragenden Phänomene zu verstehen, die die *Macht der Interpretation* ausmacht, welche nach Nietzsche zu einer *Moral* degradiert sein kann.

In diesem Zusammenhang wird heufig ein Aphorismus Nietzsches aus *Jenseits von Gut und Böse* zitiert: »Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.«³(KSA 5, 92.) Nietzsche versteht Phänomen in gewöhnlichem, nicht in phänomenologischem Sinne. Die Feststellung ist in einem anderen Sinne provokant, wenn wir uns die ganze Wendung »moralische Phänomene« näher ansehen. Es ist schwer über »moralische Erscheinungen« oder »moralische Erlebnisse« zu reden. Den »moralischen Phänomenen« begegnen wir in unserem Leben insofern das Leben im Sinne der Frage, was gut und was schlecht fürs Leben ist, *bewertet wird*. So bewertend *interpretiert sich* das Leben aus sich selbst heraus. Die Interpretation ist für Nietzsche zuerst die Weise, wie das Leben *sich selbst* als ein Wert nimmt und so erst dem Leben mächtig wird.

Es steht außer Frage, daß die kritische Auseinandersetzung mit den »moralischen Phänomenen« und mit dem Phänomen der Moral als solchem die zentrale Stelle in Philosophie Nietzsches einnimmt. Die Moral stellt für Nietzsche die Schwere dar, die den europäischen Geist selbst befällt. Seine Dekadenz und Nihilismus sind nicht mit

³ KSA 5, 92. In *Götzendämmerung* gibt Nietzsche noch eine weitere Erklärung über die moralische Phänomene: »Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung. Das moralische Urtheil gehört, wie das religiöse, einer Stufe der Unwissenheit zu, auf der selbst der Begriff des Realen, die Unterscheidung des Realen und Imaginären noch fehlt: so dass ‚Wahrheit‘ auf solcher Stufe lauter Dinge bezeichnet, die wir heute ‚Einbildungen‘ nennen. Das moralische Urtheil ist insofern nie wörtlich zu nehmen: als solches enthält es immer nur Widersinn. Aber es bleibt als *Semiotik* unschätzbar: es offenbart, für den Wissenden wenigstens, die werthvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug *wussten*, um sich selbst zu ‚verstehen‘. Moral ist bloss Zeichnende, bloss Symptomatologie: man muß bereits wissen, *worum* sich handelt, um von ihr Nutzen zu ziehen.« (KSA 6, 98)

einer besseren Moral zu überwinden, weil sie selbst als eine Folge der Verbesserungsmoral entstanden sind. Wenn die Moral den Nihilismus bekämpfen soll, dann muß sie sich selbst als den Willen zur Macht anerkennen und sich dadurch als Moral aufheben. Insofern die Philosophie nach Nietzsche mit seinem Wahrheits-Pathos selbst diese Moral darstellt, ist es notwendig, sie von der eigenen moralischen Interpretation der Phänomene zu befreien, die zu ihrer *eigenen Logik* geworden ist. Dies ist die Aufgabe der „fröhlichen Wissenschaft“, die sich in Vergleich mit „wahren“ Wissenschaften, welche sich moralisch an der Logik als die „Wissenschaft des Wahren“ begründen, wesentlich als ein interpretatives Wissen weiß. Logik als Moral besagt in dieser Hinsicht: „... die Welt der Phänomene ist die zurechtgemachte Welt, die wir *als real empfinden*. Die ‚Realität‘ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem *logisierten Charakter*, im Glauben, dass wir hier rechnen, berechnen können. [...] der Gegensatz [zu] dieser Phänomenal-Welt ist *nicht* ‚die wahre Welt‘, sondern die formlos-unformulierbare Welt des Sensationen-Chaos – also *eine andere Art* Phänomenal-Welt, eine für uns ‚unerkennbare‘... „ (KSA 12, 396)

Zuerst fällt uns schwer Logik und Moral miteinander zu verbinden und vom moralischen Grund der Logik zu sprechen. Doch gerade unter dem selbstverständlichen Vorrang der „Logik“ in der Sache des Denkens, verlangt man von der Philosophie – heftiger denn je zuvor – Ethik und Moral zur Verfügung zu stellen.⁴ Die Voraussetzungen dieser Anforderung hinterfragt man aber nicht. Man setzt bloß voraus, daß die Zeit selbst diese Anforderungen stellt. So nimmt man auch „logisch“ an, daß das Anschaffen einer Ethik die Problemlage unserer Zeit klärt und löst. Diese Anforderungen schwächen den Geist der gegenwärtigen Philosophie und verwandeln die Krisis der Modernität in eine Hypokrisie ihres eigenen Sinnes.

Dabei handelt sich nicht um irgendeinen Geist und schon nicht um den so modischen Intelektualismus, sondern um *die Grund-ge-legen-heit*, die das Europäische geistesgeschichtlich bestimmt hat und die anfänglich im *Wort aller griechischen Wörter* zusammengefaßt wurde. Was damals als der *Logos* (*Legein* - *Legen*) aufgegangen ist, zerrinte später in Aussage, Rechnung, Urteil, Vernünftigkeit, Wissenschaft, Subjekt, Symbol, Gültigkeit, Funktion. In einem Wort nennen wir es *Logik*. Wir verfügen jedoch über *keine* angemessene „Definition“ der Logik. Sie grenzt ihren Wirkungskreis nicht bloß auf dem Gebiet der Wissenschaft ab, die ihre logischen und logistischen Voraussetzungen schon längst nicht mehr hinterfragt. Auch in Alltag wird von jedem Einzelnen erwartet, daß er *logisch* handelt. Diese Forderung zum Logischen wird auch dort gestellt, wo man vermeintlich was anderes sucht – alternative Wissenschaften und

4 „Wir modernen Menschen sind so sehr an die Nothdurft der Logik gewohnt und zu ihr erzogen, das sie uns als der normale Geschmack auf der Zunge liegt und als solche den Lüsternen und Dünkelhaften zuwider sein muss.“ (KSA 3, 315). Dazu Figal 1999, 154 ff.

Kulturen, östliche Philosophien und Praktiken, aber auch in der postmodernen Kritik des Logozentrismus. Das Kapital der Logik scheint sogar stärker zu sein als die Logik des Kapitals. Aber je mehr die Logik die allgemeinste und individuellste Moral des globalen Funktionierens unserer Welt darstellt, desto mehr vermißen wir die *Wahrheit*, desto breiter macht sich die Nihilisierung der Welt.

Wenn wir einsehen, daß am Anfang der Philosophie nicht der Übergang von Mythos zu Logos, sie sagen ja dasselbe aus, sondern der Übergang *von Logos zur Logik* die Selbstinterpretation der Philosophie und des europäischen Geistes bestimmt hat, dann fällt es uns umso leichter nachzuvollziehen, daß es sich bei so verschiedenen modernen Philosophen wie Nietzsche und Husserl – wenn wir andere beiseite lassen – um denselben Grund und Weggang der Krisis dieses Geistes handelt. *Das Logische* stellte das Hauptthema ihrer kritischen Erörterungen dar, beide versuchten das Weltphänomen aufs Neue und vor-logisch zu interpretieren. Mit recht hat sich Rudolf Boehm – Autor einen der wenigen Aufsätze, der die Position von Husserl und Nietzsche zusammenzubringen versuchte – gewundert, daß sich niemand mit dem Übereinstimmen der Husserlschen Kritik des Rationalismus in der *Krisis* und der von Nietzsche in *Götzendämmerung* näher befaßte. (Boehm 1968.)

Nietzsches Entlarvung des *moralischen Charakters aller Logik* ist innerhalb der Philosophie gewiß revolutionär. Nicht so sehr die Kritik der Moral an sich, sondern die Kritik des moralischen Charakters aller Logik stellt den Bruch und Widerstreit dar, den Nietzsche in Gegenwartsphilosophie gelegt hatte. Das Verb »legen« ist hier angebracht, da es den *interpretativen* Zug dieses Bruchs im Bereich der Logik anzeigt, d.h. in der Logifizierung des Wahrheitsbezugs, der als solche für europäische Menschlichkeit bestimmend ist. Mit der Moralisierung dieses Bezugs beginnt die Herrschaft der Logik. So ist die Frage nach der Herkunft der Moral zugleich auch als die Frage nach dem Ursprung der Logik zu nehmen.

Was nach Nietzsche am direktesten die Verbindung zwischen Moral und Logik anzeigt, ist der *Glaube an die Wahrheit* (wobei nach Nietzsche die Logik nicht aus dem Wahrheitsglauben stammt), die sich selbst nicht als Glaube wahr-nimmt, sondern als Etwas an sich selbst Gültiges. Dieses An-sich-Gelten charakterisiert das Logische sowie das Moralische. Die Moralität versteht Nietzsche zuerst aus dem, was das lateinische Wort *mores*, „Sitte“, „Gewohnheit“, „Brauch“ ursprünglich besagt, was auf das griechische *ethos* zurückweist. Wenn wir dieses Wort mit »Lebenshaltung« oder »Lebensstandpunkt« erläutern, ist es zu kurz und zu karg. Es handelt sich um die *Natur des Menschlichen* überhaupt, die seine Sittlichkeit und Kultur erst die Bestimmtheit verleiht. Was das Leben angeht, ist der Mensch nicht in die Natur, sondern in das Entbergen der Natur gestellt. Dies haben die Griechen *aletheia* genannt. Platon hat in ihr den Gang der Götter gesehen. Im *Phaidros* erzählt er, daß nur die Seelen, die Wahrheit gesehen haben (*idousa ten aletheian*), sich in Menschen niederlassen können. Die Fähigkeit des Menschen das Unverborgene zu sehen, erläutert Platon an der selben

Stelle in Sinne als eine „logische“ bzw. als eine „begriffliche“ Fähigkeit: *Dei gar anthropon synienai kat' eidos legomenon, ek pollon ion aistheseon eis en logismo ksynairoumenon*. „Denn der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen.“ (*Phaidros* 249b-c.). Vielleicht bietet sich hier der Ansatz fürs früher hervorgehobene Überlegen des Übergangs vom Logos zur Logik, der mit der Fähigkeit des *aletheia*-Sehens verbunden ist. Die Idee des Guten, die das Wesen der Idee ausdrückt, ist dadurch ausgezeichnet, dass sie die Identität des Sehens und des Gesehenes, d. h. den Wahrheitsbezug ermöglicht.⁵ Daß die Idee des Guten später und in gewisser Weise schon bei Platon moralisch interpretiert wurde, bekräftigt sicher die Frage nach der moralischen Interpretation der Phänomene, die sich in der Funktion der logischen Wahrheitsgültigkeit setzt.

Der moralische Charakter der Logik springt uns in die Augen, wenn wir uns fragen, woher ihre Wahrheitsvoraussetzung stammt, die nicht identisch mit ihrer Gültigkeitssetzung sein soll. Auch wenn die Wahrheit als ein leerer Wert vorgesetzt wird, bleibt sie noch immer ein Wert, der von irgendwoher gebracht und irgendwohin eingetragen wird. Seine Geltung muß als solche erst als (allgemein) gültig ausgedeutet werden. Edmund Husserl stellte in den *Logischen Untersuchungen* die „bedeutungsverleihenden Akte“ als die Grundlage für Bildung der logischen Entitäten heraus, die ideel an sich gelten. Diese Gültigkeit kommt erst durch die Anschauung zur Erfüllung. Die Anschauung braucht ihren Horizont, was Husserl zuerst zur transzendentalen Wende der Phänomenologie und dann zur Lebensweltproblematik führte. Der Begriff der Lebenswelt zeigt wohl, um welchen Horizont es sich hier handelt – es geht ums Leben, das sich öffnet, bzw. das in die Welt geöffnet ist, was Heidegger als die existenziale Verfassung des In-der-Welt-seins herausstellte. In den erwähnten Vorlesungen aus dem Jahr 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* versuchte Heidegger vom Husserls Weggang her zu zeigen, wie die vorprädikative Weltoffenheit die Basis aller logischen Evidenzen bildet, die nicht weiter logifizierbar ist. Sie bleibt eine offene Frage unserer Existenz. Die Evidenz der Welt ist so eine Sache der Interpretation und keine fertige Realität, wie zunächst und meinst vorausgesetzt wird.

So scheint, daß die Entlarvung des moralischen Charakters der Logik bei Nietzsche, im Grunde das trifft, was Husserl in *Ideen für die reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* als die Generalthesis unserer natürlichen Einstellung formulierte, d. h. die Gewißheit, daß die Welt für mich *da* ist, die kein weltliches Bewußtsein zu annullieren vermag und was demzufolge etwas Vor-bewußtliches

⁵ Weitere Überlegungen dazu brachte Heidegger in *Platons Lehre von der Wahrheit*.

darstellt auch in dem Sinne, daß es ausdrücklich vors Bewußtsein gebracht werden kann. Das ermöglicht die phänomenologische Methode der Epoché, die jedes mögliche Urteil über die Welt blockiert bzw. Seinsidentität der Welt als solche aufstellt. Der Vorwurf, daß mit der Einführung der Phänomenologischen Epoché die Weltexistenz geleugnet wird, ist für Husserl lächerlich. Die Weltexistenz wird gerade in der Ontologie generell geleugnet, insofern sie „naiv“, Nietzsche würde sagen „moralisch“, das Sein aufstellt. Was Husserl destruiert, ist der die Welt verneinende und deswegen nihilistische Grund der Logik, die schon immer, wie gerade Nietzsche bloßgestellt hat, mit der Seinsidentität einer Welt rechnet.

Das Sein wird in die Logik als der Grund übernommen, der keine weitere Begründung bedarf. Das Sein stellt für die Logik etwas mit sich selbst Identisches dar. Durch der phänomenologische Epoché, zeigt sich, daß dieses Identisches schon immer ein Korrelat des indentifizierbaren-interpretativen Bewusstsein ist. Bei Nietzsche finden wir ein der phänomenologischen Epoché ähnliches methodisches Verfahren nicht. Auf der andere Seite aber entsteht die Frage, ob die phänomenologische Epoché überhaupt eine Methode, wie sie die Wissenschaften kennen, darstellt, und ob die phänomenologische Epoché nicht gerade jedes methodische Verfahren blockiert, das sich auf jenem moralischen Grund der Logik begründet, mit dem Nietzsche sich auseinandergesetzt hat. Ein methodisches Bewußtsein ist lediglich nur aufgrund des logischen Wissens möglich. Eine wissenschaftliche Methode kann nicht der logischen Grundsätze widersprechen, sonst würde aus ihr *nichts* folgern können. Wenn wir die logisch widersprechende Wirkung der Epoché in Betracht ziehen, dann fängt die phänomenologisch konstitutive Interpretation der Welt mit dem Ausschluß des methodischen Verfahrens an, welche die Möglichkeit (den Weg) der Erfahrung als solchen erschließt.

Die phänomenologische Möglichkeit der freien Interpretation ist in ihrem Wesen epochal, d. h. sie ist geschichtlich in dem Sinne, daß sie der natürlichen Einstellung zur Welt entspringt, als solcher Sprung aber in ihr nicht stecken bleibt. Es handelt sich um eine Über-setzung der Welterfahrung, die diese Erfahrung als ein konstitutives Geschehen enthüllt. Wenn die Welt starres Korrelat unserer natürlichen Erfahrung bleibt, dann ist dies aus dem konstitutiven Spielraum gesehen, philosophisch *naiv*, weil damit die Dynamik des Weltgeschehens *übersehen* wird, und das heißt *die Interpretation*, die der Welterfahrung selbst inhärent ist. Dieses Übersehen kennzeichnet die Logik in Wesentlichem, insofern die Logik – dem Grundsatz der Seinsidentität folgend – eine schon vereinheitliche Welterfahrung voraussetzen soll.

So bemerkt Nietzsche vom Satz des Widerspruchs: „Wenn, nach Aristoteles der *Satz vom Widerspruch* der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführung(en) zurückgehn, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen *voraussetzt*. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen,

Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kenne: nämlich dass ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder der Satz will sagen: dass ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen *sollen*? Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*.“ (KSA 12, 389.)

Das Sollen fällt offensichtlich in den Moralbereich, nicht in den Bereich der Logik. Woraus entspringt jedoch der logische Moral-imperativ, daß man der Sprechbarkeit der Welt nicht widersprechen soll und darf, der den Imperialismus der Logik in aller sprachlichen Welterfahrung ermöglicht? In einem Fragment mit dem Titel „Zur logischen Scheinbarkeit“ gibt Nietzsche folgende imperative Interpretation: „Unsre subjektive Nöthigung, an die Logik zu glauben, drückt nur aus, dass wir, längst bevor uns die Logik selber zum Bewusstsein kam, nichts gethan haben *als ihre Postulate in das Geschehen* hineinlegen: jetzt finden wir sie in dem Geschehen vor – wir können nicht mehr anders – und vermeinen nun diese Nöthigung verbürge etwas über die ‚Wahrheit‘. Wir sind es, die ‚Ding‘, das ‚gleiche Ding‘, das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfachmachen am längsten getrieben haben. Die Welt *erscheint* uns logisch, weil *wir* sie erst logisiert *haben*.“ (KSA 12, 418.)

Was uns logisch be-gründet als das Wahre gilt, muß in voraus vereinheitlicht und vereinfacht werden. Der Schein des Werdens mußte zuerst zum Erscheinung werden, daß etwas überhaupt die Bedeutung von etwas haben kann. Nur so kann etwas aus etwas folgern und logisch „scheinen“, wobei der werdende Charakter des Scheins zugunsten der logischen Grund-seztung annulliert wird. Die nihilisierende Tendenz der Logik faßt Nietzsche in folgende Feststellung zusammen: „Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen, und daß der Begriff 'Werden' geleugnet wird ('etwas wird')...“ (KSA 12, 368)

Diese Feststellung Nietzsches könnte als umgewendeter Grund-Satz der Logik *nihil est sine ratione* verstanden werden. Nichts ist ohne Grund. Dieser Grund-Satz ist zugleich ein ontologischer oder noch besser metaphysischer Grundsatz. Er gibt klar aus, daß die Rechtfertigung des Daseins auch die Berechtigung des Daseins verbürgt. Woraus beanspruchen wir dieses Recht, aufgrund welchem Recht an der Interpretation? Bekanntlich ist für Nietzsche das Wort »Gerechtigkeit« ein Ausdruck des Willens zur Macht, welche der Unschuldigkeit des Daseins und der Abgründigkeit der Welt berechtigt sein muß. Jede logische Urteil ist nach diese Gerechtigkeit schon eine Verurteilung des Daseins in Ganzem, des Werdens. Diesen Grundvorurteil der Logik soll die Macht der Interpretation perspektivisch offen. Was in der Logik immer wieder *formalisiert* wird, wird durch die Interpretation eigentlich immer neu *formiert*. Interpretation bekräftigt den Wert des Werdens, ohne ihn des Charakters des Scheins zu nehmen:

„Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (– das vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, daß heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, daß jeder *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektive aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch, d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert; denn – es gibt keine Wahrheit‘.“ (KSA 12, 114.)

Der „interpretative Charakter des Daseins“, den Nietzsche befiehlt, impliziert keine fraglich Alleswissens, sondern *Fraglichkeit*, auf die wir nicht bloß durch das Gründeanführen, sondern aus grundloser Existenz, aus der eigenen Freiheit heraus antworten. Auf dieser Stelle bereitet Nietzsche den Weg für die Seinsfrage Heideggers, wie Gadamer betonte, die nicht mehr aus dem Begründungsbereich der Logik abstammt und keinen „Seinsbegriff“ erklären will. Die Seinsfrage wird aus der Existenz selbst in offene Weite der Welt entfaltet. Die Welt wird nicht mehr von der Einheit des Seinsbegriffes, sondern aus der Geworfenheit in das Seinsentwerfen aufgefaßt, was wesentlich unseren Glauben an die Wahrheit verändert, insofern, die unzählige Interpretationen in sich trägt. Diese Tragweite der Interpretation wird für den Menschen unerträglich und unheimlich, weil sie ihn *in die Zukunft wirft*. Die gegenseitige Angewiesenheit von „Werden“ und „Werten“ spricht hier, so zu sagen, von sich selbst. Beide Wörter sind sehr wahrscheinlich auch etymologisch verwandt. „Werden“ bedeutet eigentlich „sich drehen, wenden“ (lat. „vertere“, slov. „vrteti“). „Werten“ sollte ursprünglich die Bedeutung von „gegen etwas gewendet“, „ein Gegenwert haben“ haben. Dasselbe Herkunft ist das Wort „werfen“. Die Gegenwendigkeit im Welt-Spiel, das „Sein und Schein mischt“, heißt, daß alles, was in Werden geworfen ist, den Werte werfen muß, um überhaupt etwas zu werden. Damit wendet sich die Frage nach dem Sein für den Menschen, was ihn als Krise nötigt, d. h. den menschlichen Bezug zur Wahrheit wird not-wendig frag-würdig.

Damit wendet sich die Frage nach dem Sein für den Menschen, was ihn als Krise nötigt, d. h. den menschlichen Bezug zur Wahrheit wird not-wendig frag-würdig.

An diesem Punkt ist wichtig anzusehen, daß die Aufdeckung des interpretativen Charakters alles Daseins die moderne Krise der europäischen Menschlichkeit nicht beantwortet, sondern erst die offene Frage ihrer Zukunft stellt, die uns selbst als ihre Antwort braucht. So bereitet Nietzsche den Weg für die Seinsfrage Heideggers, wie Gadamer betonte, die nicht mehr aus dem Begründungsbereich der Logik abstammt und keinen „Seinsbegriff“ erklären will, sondern wird aus der Existenz selbst in offene Weite der Welt entfaltet. Daß die Welt „unzählige Interpretationen in sich trägt“ (KSA

3, 627), verändert wesentlich unsere Wahrheitsgewissheit. Die Tragweite der Interpretation wird für den Menschen unerträglich und unheimlich, weil sie ihn *in die Zukunft wirft*.⁶

Damit wendet sich die Frage nach dem Sein für den Menschen, welche ihn als Krise nötigt, d. h. den menschlichen Bezug zur Wahrheit wird not-wendig frag-würdig.

Pavel Kouba hat diesbezüglich in seiner interessanten Schrift „Nietzsches unmoralische Ontologie“ folgende kritische Frage angeworfen: „Nietzsches These über das Sein, die den interpretativen Charakter nicht nur dem menschlichen Sein, sondern dem Sein überhaupt zuspricht, ist zweifelfrei befremdlich. Haben wir nicht schon mit Heidegger geklärt, dass interpretierend nur das menschliche, daseinsmäßige Seiende ist, und zwar in Unterschied zu dem Zuhandenen und Vorhandenen? Und hat uns nicht Gadamer eingepreßt, verstehendes Sein sei wesentlich sprachlich und geschichtlich.

Und dennoch in gewissen Sinn sieht es so aus, als ob Nietzsche, das Sein aus der Interpretation zu verstehen suchend, Heidegger beim Wort nähme.“ (Kouba 2000, 254). Eine solche kritische Beobachtung, setzt voraus, daß der interpretative Charakter des Daseins schon die Antwort auf die moderne Krise der europäischen Menschlichkeit in sich birgt, die sein Bezug zur Wahrheit moralisch als eigenen Vorzug in Verhältnis zum anderen Seienden deutet. Nach unserer These bringt uns gerade die Aufdeckung des „interpretativen Seins“ in Krise, indem unser Bezug zur Wahrheit in Frage gestellt wird. Dieses Sich-in-Frage-stellen ist als *Be-zug* nicht nur eine Interpretationsweise des Seins unter dem anderen, sondern *die Einbezogenheit*, in seiner eigenen Existenz vor dem Frage nach dem Sein selbst gestellt zu sein. Es handelt sich nicht um eine „spezielle“ geschichtliche und sprachliche Möglichkeit der Interpretation (welche die Macht des Lebendigen in allgemein ausmacht), sondern um das Geschehen der Sprache in der Entsprechung zum Seinsgeschick.

Dementsprechend finden sie Phänomenologie und Hermeneutik in ihrem Gespräch mit Nietzsche auf der Suche nach der Antwort auf die *zurückgehende* - weil uns als die *Zu-kunft* angehende - Frage unserer vorschreitenden Epoche, insofern sie die Wissenschaftsproduktion als ihren obersten Wert proklamiert, ohne jedoch in Stande zu sein, ein Wissen über sich selbst abzuliefern.

⁶ Das Wort „werfen“ ist dasselbe etymologische Herkunft wie „werden“ und „werten“. „Werden“ bedeutet eigentlich „sich drehen, wenden“ (lat. „vertere“, slov. „vrteti“). „Werthen“ sollte ursprünglich die Bedeutung von „gegen etwas gewendet“, „ein Gegenwert haben“.

Literatur

- Abel, G. (1984): *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York.
- Boehm, R. (1968): „Husserl und Nietzsche“, in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, S. 210-227.
- Figal, G. (1999): *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart.
- Figl, J. (1962): *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York.
- Figl, J. (1981/82): „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamer“, *Nietzsche-Studien* 10-11, S. 408-430.
- Gadamer, H.-G. (1960): *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gadamer, H.-G. (1987): „Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras“ 1984), *GW* 4, Tübingen, S. 448-662.
- Heidegger, M. (1988): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (2002): „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“, Stuttgart.
- Husserl, E. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, The Hague 1954.
- Kadi, U., Keintzel, B., Vetter, H. (2001): *Traum Logik Geld*, Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne, Tübingen.
- Kouba, P. (2000): „Nietzsches unmoralische Ontologie“, in: G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, *Hermeneutische Wege*, Hans Georg Gadamer zum Hundertsten Geburtstag, Tübingen, S. 243-256
- Kouba, P. (2001): *Die Welt nach Nietzsche*, München.
- Marion, J.-L. (1989): *Réduction und Donation*, Paris.
- Müller-Lauter, W. (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York.
- Müller-Lauter, W. (1981): „Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche- Interpretation“, v: F. W. Korff (Hg.): *Redliches Denken*, Festschrift für Gerd-Günther Grau, Stuttgart, S. 92-113.
- Nietzsche, F. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, KSA 1-15, München/Berlin/New York.
- Platon (1991): *Sämtliche Werke*, Frankfurt/M - Leipzig.
- Ricoeur, P. (1985): „Phénoménologie et herméneutique“, in: *Du texte à l'action*, Paris. S. 25-64.